

الفكر الديني وواقع العصر قراءة جدلية لتجارب سلفية رائدة

الأستاذ سميح دغيم

إن المتابع لمسار ما يقوم به مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان لابد له من أن يقف أمام اعتبارين اثنين :

الاعتبار الأول : يندرج تحت ما أسميته في مداخلتني الأولى في ندوة "منزلة الإسلام بين القيم الكونية" الحالة العملية الدافعة التي تقف وراء طرح نوعية معينة من الموضوعات، تختزن إشكاليات تكشف عنها الظروف. وهذا يعني أن وعي هذه الإشكاليات هو وعي مهياً ومدبر، وهو يصبح بلا فائدة ولا معنى إذا كان لازماً عن ردة فعل ظرفية بسيطة من نتاج الروح اللطيف. يجب أن يندرج هذا الوعي وهذا الطرح في متاع التاريخ الثقيل المستغرق في علاقات القوة وفي الصراعات الاجتماعية والثقافية والمادية.

الاعتبار الثاني : وهو ينسحب من الاعتبار الأول على قدر أن هذا الوعي المدبر وتلك الحالة العملية الدافعة، يتيحان إدخال دالات جديدة في عملية الفهم. ما نقصده بذلك أن هناك عوامل جديدة سوف تدخل في عملية الفهم وهي تطل ليس الموضوع المطروح، بل الذهنية المتلقية والتي ستعيد إنتاج فهم جديد لكل ما يطرح عليها من إشكاليات. فأخر السلم الذي تندرج فيه القضايا هي الإشكاليات المعبرة عن التوترات الذهنية النظرية والعملية.

إن الحالة العملية الدافعة التي نتحدث عنها ونسعى إلى إبرازها هي الحالة الذاتية، أي من داخل بنية الفكر الإسلامي المتمثلة بالعلوم الإسلامية المنتجة عبر التاريخ. لذلك عندما ندرس العلوم الإسلامية يجب أن نأخذ بعين الاعتبار منهجية العصر والموضوعات التي يطرحها. فالفكر هو حركة تطويرية تصاعدية متواصلة بحراك جدلي مستمر الاتساق. فالموضوعات التي تختارها والاطروحات الفكرية ومناهج البحث التي آل إليها عصرنا الحاضر، ستكون بالفعل لازمة عن تعمق الفكر بموضوعات التراث، وهي وفق استمراره متصل يعي تجربة السلف بمضات جديدة. ليس مطلوباً عندما نتعرض لتجربة السلف أن نستغرق في هذه التجربة وأن ننظر إلى الوراء وأن نتبنى فهمهم للمسائل والتي هي جزء من عملية الفهم. فالفهم الخاطئ أحياناً هو جزء من عملية الفهم. يجب أن ننطلق من مسألة أن الأديان هي أيضاً موضوعات فهم بالنسبة إلى البشر. ليس المطلوب فقط هو أن نؤمن لكي نفهم، بل مطلوب منا أن نفهم لكي نؤمن.

عندما قرأت عنوان الندوة الفكر الديني ومواكبة العصر شعرت بأن هناك اعتراف ضمني ومضمّر من هذا العنوان بوجود ثنائية إختلافية وقد تكون إختلافية بين "الدين والعصر" ممثلاً ذلك بالفكر الديني وواقع الحداثة اليوم. هذا الاعتراف المستبطن يدفعنا إلى مستوى خطاب نتساءل فيه هل المطلوب البحث عن حل تسويي لهذه الثنائية المختلفة، هل المطلوب أن نرى ما إذا كان بوسعنا أن نعصرن الدين، أم نذهب إلى تدين العصر بما يتيح لنا الدخول في فلكه، وهل هذا الأمر ممكن ؟

لقد اعتمد الباحثون في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، كما الحال مع مراكز الأبحاث والجامعات، على اختطاط تقليدات في اختيار عناوين الموضوعات المطروحة للنقاش. وغالباً ما كان بعض هذه العناوين يعقد على تقابلات مضمرة أو معلنة تنساق إلي ثنائيات خيل للبعض أنها تفضي إلى استخلاصات وأحكام. أما بعضها الآخر فقد عقد على عموميات تسعى إلى التخصيص من وجه ما يركز إلى أن ما في الخاص محوي في العام، وبالتالي

فإن حكمه أو الحكم عليه متضمن في ذلك العام. ويبدو مما هو أمامنا أن موضوع ندوتنا هو مما يمكن إدراجه على المستوى الأول القائم على التقابلات الثنائية، إن الثنائية اللازمة عن التقابلات هي بنظري ليست مقارنة منهجية وليست استخلاصا نركن إليه. إن الثنائية هي عقبة معرفية ما انفكت عبر التاريخ تتراكم ذهنيا وعينيا حتى لامست أو كادت مستوى التأصيل والنمذجة. فعلى مستوى التأصيل تحاول الارتداد بالفكر رغم تراكماته إلى بدايته الأولى مضامين معرفية وآليات استدلالية. أما على مستوى النمذجة وهو الأدهى والأخطر فقد ارتدت مضمرة في قلب الإشكالية التي يطرحها الفكر، منسلكة في المضمون على أنها إحدى مقارباته. إن الخلاص يكمن لا في نفي الثنائية وإطراحها جانبا، بل في وعيها على أنها معرفية على مستوى المنهج والمضمون معا. إن طرح الثنائية أمر مبرر إذا ما وعينا أن هناك أحدية ما ترتد إليها وتكمن في ثناياها.

بهذه الاعتبارات التي سبقت سوف أعرض لبعض من تجارب السلف في بناء فكر إسلامي مواكب لعصرنا، أو كما اسميه أنا "الفكر الرائي" والذي ظهر تحديدا مع بناء فلسفة القدر عند المعتزلة، ومع نظرية دور العقل عند ابن رشد، مروراً ببعض ما جرى في عصر النهضة.

لقد وقع الفكر العربي حديثاً تحت سلطة كتابين أخذتا تأثيراً متبايناً كل واحد عن الآخر. الكتاب الأول هو لألبرت حوراني "الفكر العربي لعصر النهضة" وما تضمنه من أسئلة متعددة تحولت مع النقاش إلى مسائل ومن ثم إلى إشكاليات لا تزال تحتفظ بحضور راهن، والكتاب الثاني هو لصديق جلال العظم "نقد الفكر الديني" والذي أحدث ضجة قادت صاحبه إلى المحاكمة. بقيت أسئلة النهضة بلا أجوبة شافية، وبقي نقد صادق جلال العظم للفكر الديني غير مرتكز إلى أساس وأبنية علمية ادعى صاحب الكتاب أنه يرتكز إليها في نقده. صحيح أنه في الكتاب الأول الذي يتناول عصر النهضة طغى فيه مفهوم المرجعية النظرية المتأصلة في النصوص حيث حاول الإصلاحيون النهضويون المزاجية بين المفاهيم التراثية والحداثية (الثنائية)، فاستقروا بذلك في أطر مرجعية تقليدية خارج الاعتماد على الوقائع

التاريخية، وخارج الاعتماد على الواقع التاريخي بمعناه السوسيولوجي كما يقول عبد الاله بلقزيز في كتابه "إشكالية المرجع" في خطاب عصر النهضة. طرح عبد الاله بلقزيز سؤالاً مركزياً في كتابه هذا، هل هناك رؤية تركيبية تساهم في قراءة مرجعيات الفكر العربي الإسلامي؟؟ ما هي الكيفية التي تأسس عليها الفكر العربي الإسلامي (بكل وجوه إنتاجه) في محتواه المعرفي وأبعاده الأيديولوجية، أي في قيمته النظرية وفي أهدافه الاجتماعية والسياسية. أي ما هي رؤيته للعالم، وهل هو في الأساس يملك مثل هذه الرؤية؟ هل كان الأمر منسقا في جميع المراحل أم أنه كان مسكونا بالظروف التي أتاحت إنتاج هذا الفكر نفسه وإنتاج إشكالياته؟ إن من العوائق الأساسية التي لم تتح للفكر الإسلامي إنتاج إشكالياته هو مقاربتة للأفكار كما لو أنها كانت مجردة عن حركة التاريخ. هل هكذا يقارب الفكر الإسلامي (فكر ديني) إشكاليات العصر؟ من هذا المنحى يجب النظر إلى الفكر الإسلامي وباعتبار أن سياقه النظري يجب أن ينخرط في سياق الزمن التاريخي الاجتماعي والذي يمثل الفكر صعيداً منه.

لن أستغرق كثيراً في عرض رؤية عبد الاله بلقزيز، لكنني لم أستطع أن أتجاوزها وأن أحياها جانباً باعتبار أنها لامست وبظرة ثاقبة طرح مسألة "رؤية" تركيبية لكيفية (التعبير هنا لعبد الاله بلقزيز) قراءة مرجعيات الفكر الإسلامي.

إن هوية أي فكر (ديني كان أم غير ديني) ليست هوية ثابتة عصية على التحول وتقع خارج التاريخ هو بالأحرى الذي يضعها على تلك الهيئة، وأن تشابكها النظري مع الأسئلة والمشكلات لا ينفى تمتعها بقدر عظيم من التماسك الداخلي والوحدة النظرية المستقرة نسبياً. أن العطب البنيوي في الفكر الإسلامي النهضوي يكمن في ظرفيته السطحية التي أسهمت في بنية موضوعاته واتجاهاته.

. أما كتاب "نقد الفكر الديني" لصادق جلال العظم، فقد واجه الفكر الديني بنظرة "دجماطية"، تركز إلى إطلاقية الفكر العلمي في محتواه وفي أدواته ناقضا بذلك تاريخية هذا الفكر ونسبية لحظة انبثاقه. إن هذا النقد

ودون الخوض في تفصيلاته، تابع النص الديني بالرغم من أنه فصل في بداية كتابه ماذا يعني بالفكر الديني. مجانباً بذلك ما حدّده هو بالذات ، لموضوع النقد وأدواته المنهجية. نحن نتبنى تحديد صادق جلال العظم لما يعنيه بالفكر الديني، مجانباً ما حدّده هو بالذات ، لموضوع النقد وأدواته المنهجية. نحن نتبنى تحديد صادق جلال العظم لما يعنيه بالفكر الديني، ولكننا لا نتبنى مقاربته النقدية للنص بحد ذاته. دعونا نتنحى جانباً ونفصل بين النص الديني بما هو معطى روحي (لازمي)، وبين قراءاتنا للنص بما هي معطى تاريخي زمني. لست أدري كيف سارت الأمور مع صادق جلال العظم، مع وعيه وإشارته إلى أنه يميّز بين اللازمي (الدين) والزمني، الفكر الديني.

بقي علي أن أشير إلى كتاب الشيخ علي عبد الرزاق "الإسلام وأصول الحكم" والذي يؤكد على التمييز بين البعد الزمني والبعد الروحي للدين. وبأن الإسلام من ناحية بعده الروحي لا يحتوي أصولاً للحكم تمكن من إقامة نظام سياسي واجتماعي، بل إنّ هذا الأمر مما يندرج تحت إنتاج السياق الفكري التاريخي.

شكل هذا الرأي للشيخ عبد الرزاق ضجة كبيرة أخرجت صاحبها من دائرة الحلقة الأزهرية وفتحت أفاقاً جزئية للنقاش.

حتى الآن قدمت توصيفا قد يساعد على تحديد الإشكالية المطروحة والتي تضمّر تقابلاً ضمناً بين الفكر الديني من جهة والحادثة العصرية الراهنة. علينا ان نوضح أولاً ماذا نقصد بمواكبة العصر؟ لن أستغرق في قراءة ابستمولوجية لمعنى الفكر الديني، وسأتجاوز كل هذا التحليل لأنطلق من رؤية تنتظر إلى الفكر الديني من الناحية الوظيفية، أي تنتظر إليه من خلال نتاجه ومميزا إياه عن الوحي الديني الذي ينخلع عليه معنى التقديس ووباعتبار أن هذا الوحي هو معطى لا يمكن مقاربته من حيث هو خطاب منزل (شفهي) خصّ به رسول الإسلام النبي محمد. إنّ لحظة التخاطب هذه لا يمكن مقاربته، بل هي تقتضي تسليماً وإيماناً بدون تساؤلات وبلا كيف.

علينا إذن أن نميز الوحي الإسلامي من جهة عن العلوم الإسلامية (كلام فقه - أصول - تصوف - تفسير وغيرها) من جهة أخرى. هذه الأخيرة جانبت بقدر أو بآخر المنطلقات الأساسية وأصبح لها "كرازاتها" المختلفة بحسب الصيغ التي ظهرت عليها ولقد عرض الإسلام نفسه في مرحلة لاحقة ومتأخرة من خلال هذه العلوم. لقد عرضت المسيحية أيضا نفسها بما يتلاءم مع زهنيات وتراث الجماعات التي دخلت إليها وفيها. وهذا ما حدا ببولس الرسول إلى توضيح حقيقة الإيمان المسيحي وتجريد الإنجيل من الكرازات التي تعرض لها وخصوصا الكرازة اليهودية، ماذا يعني كل ذلك ؟

. إن الوحي في الإسلام كما في المسيحية ليس خاصية بنية زهنية معينة، بل هو خصيصة الأنبياء أولا بما هو لحظة وحي وخصيصة الناس أجمعين بمختلف ثقافتهم وروحانياتهم بما هو دعوة وتبشير. كيف انبنى هذا الخطاب الديني في زهنيات وثقافات المخاطبين من كل الشعوب بمختلف ثقافتهم ومعرفيا تهم ولغاتهم. الحقيقة أن الكتب المقدسة (الإنجيل - القرآن - التوراة) حققت كونينها من خلال صفة التقديس التي خلعت عليها لتناولها مفاهيم الألوهية المتعالية بمقابل الإنسان المشمول برعايتها. هذه الكونية المستندة إلى نصوص الوحي عبرت في الآن نفسه عن زهنيات ومعرفيات الذين نقلوها إلى غيرهم. لقد غدت "الهنعة" والبعد عن لحظة الوحي الأولى وكأنها المسافة التي جعلت هذا البناء اللاهوتي للمسيحية وللعلوم الإسلامية يبتعد بقدر أو بآخر عن التأسيسات الأولى. لقد خلعت القداسة بقدر أو بآخر عن المؤمنين الأوائل (صحابة الرسول - حواريو المسيح) لقربهم من مصادر الوحي في لحظاته الأولى، لقد كان رسول الإسلام يسكت كل تساؤل حول مضمون العقيدة الإسلامية نظرا لما كان يحمله من ضمانة أنطولوجية في شخصه، ولقرب الناس من المحيط الفضائي الذي نزلت فيه الرسالة. وعندما ابتعد المسلمون عن مصدر الرسالة الأولى زمانيا ومكانيا بدأت المماحكات الجدلية حول التفسيرات المختلفة المعطاة لموضوع الوحي. وكان على المجادلين والمماحكين أن يصدقوا تفسيراتهم وتأويلاتهم بإسنادات تعود إلى المصحف (جهود التفسير) أو إلى أحاديث نبوية (لقد

بلوروا أيضا علما لنقد الحديث واستخراج صحيحه من منتحله) أو إلى تقنيات خاصة (القياس) حاولوا تبرير وجودها. بالإضافة إلى هذا البناء النظري المتنوع والذي من خلاله نما الفكر الديني الإسلامي، ظهر ما يسمى الطقوس الدينية وشعائر العبادات وتطبيق الأحكام المستجدة من العقائد، وهو ما سمي قانونا بالشريعة. كذلك الأمر في المسيحية فقد خصّ بذلك الارتقاء نحو التعالي عندما رفعه الله إليه إنسانا. كلّ هذا الفيض من المعاني والرموز لهذه المسألة أدركها حواريو المسيح ونقلوها للناس عبر الأنجيل، ثم انبنى فيما بعد اللاهوت المسيحي كتفسير للعقيدة وحيث كرّرت السبحة التفسيرية في مختلف المجامع المسيحية التي انعقدت للبحث في أمر ما استجد من بدع، وكان أهمها المجمع الخلقيدوني الشهير.

إن العلوم الإسلامية كما المسيحية هي السياق الثقافي والاجتماعي والسياسي لنموذج الوحي في مرحلته الثانية، مرحلة مخاطبة الناس أجمعين لا الأنبياء المخصوصين. من هنا يجب الانطلاق لمعرفة حقيقة هذه اللابنيات، ولتمييز الحقيقة "الحقيقة" عن الحقيقة السوسيولوجية كما يقول محمد أركون.

انطلاقا من كلّ ما تقدم نقول أن خصيصة العقل البشري (الفكر الديني) هو أنه لا يستطيع مقاربة مفاهيم النصوص المقدسة إلا من خلال مسارها وسياقها التاريخيين. هذا المسار التاريخي الذي ينبنى فيه الفكر الديني الإسلامي والمسيحي هو مسار مثقل بالثقافات والإيديولوجيات المتعددة وتتحكم به ظروف تاريخية وثقافية واجتماعية وسياسية.

عندما نتكلم عن فكر ديني وبلغة المنطق فنحن نتكلم عن مفهوم فكر وعن محموله الذي هو الدين. في الفكر الديني هل يستغرق الدين مفهوم الفكر أو ما صدقه. إن كل الانبئات التي خرّجت العلوم الإسلامية تقع في الماصدق وليس في قلب المفهوم. هذه هي المسافة التي نقيمها بين الدين وبين الفكر الديني والذي استغرقنا في شرحه ضمن الصفحات السابقة. ضمن هذا المنظور ما الذين أعاد طرح المسألة الدينية في الغرب خصوصا

بعد حصول القطيعة المعرفية الشهيرة (فوكو وباشلار) مع المجال الديني. إننا نلاحظ وبقوة أن هذه القطيعة المعرفية والتي أدت إلى العلمنة، قد تحولت هي بحد ذاتها إلى قطيعة جديدة تحاول أن تمارس في بعض من جوانبها القطيعة نفسها التي مورست من قبل البناءات الدينية. إننا نشهد اليوم وبقوة إعادة الاعتبار إلى المسألة الدينية ضمن إطارها التاريخي وفي مختلف الظروف التي نشأت فيها.

لقد وعى بعض المفكرين الغربيين أن القطيعة المعرفية مع الدين يجب أن تتناول القطع مع الأدوات المنهجية لقراءة هذه المسألة، وليس مع المسألة هي بحد ذاتها. إن إعادة الاهتمام بالمسألة الدينية في القرن العشرين وبداية الواحد والعشرين، أمر بالغ الأهمية وجدير بالعبارة الفارقة، تبدى ذلك من خلال ما نشهده اليوم في العالم الإسلامي، ومن خلال ما قيل عند بعض المفكرين الغربيين في مرحلة ما بعد الحداثة.

فباعتبار كثير من علماء الاجتماع والمفكرين (الان تورن) أن هذه العودة الكبرى للأديان بمختلف مظاهر تحركها يستوجب منا وقفة جريئة ونقدية لمفهوم الحداثة على مستوى المضمون النظري وعلى مستوى مفاعيله السلوكية والعملية. أما الانتروبولوجي الإنكليزي أرنست غلنر، فقد قدم قراءة تأصيلية لتفسير المشتركات بين البشر بالعودة إلى الأصل ، وقدم أيضا قراءة جوهرانية وثابتة للإسلام مستثنيا إياه من طبيعة عودة الدين إلى الحياة العملية بمضمون اجتماعي واقعي. إن عودة الإسلام كما تبدو له هي عودة متعالية وغيبية وأن مفاهيم الإسلام تبقى خارج روح العصر، مقيما مقارنة بين بعض قيم الإسلام وبعض مفاهيم الحداثة. إن العودة التي ينشدها غلنر للمسألة الدينية هي عودة ذات مضمون اجتماعي واقعي، إن الدين سينشط ويقوي ضمن هذا الإطار في معظم الحضارات ما عدا الحضارة الإسلامية.

ما يهمنا من كل ذلك أن هناك خطابا غربيا ينتقد الحداثة وموقفها من الظاهرة الدينية، وهو يحاول أن يضيف على المسألة الدينية وما يلزم عنها

من أطر تفكير طابعا واقعيا نابعا من حضور هذه المسألة في الحراك الاجتماعي والثقافي والسياسي. هذه المستويات الثلاث هي التي تشكل مضمون الفكر الديني، وهي ما عمل على استحضاره غلنر والكثير من الأنثروبولوجيين الغربيين في الساحة الفكرية الغربية، ومنعوا ذلك عن الفضاء الديني الإسلامي.

إننا من منطلق ما عمل عليه هؤلاء لإعادة استحضار الظاهرة الدينية ضمن الأطر التي ذكرنا، فإننا سننبه إلى أن الفكر الديني الإسلامي وبالمعنى الذي تواضعنا عليه في الصفحات السابقة، يتضمن مفاهيم لم ينتبه إليها الكثيرون. هذه المفاهيم تتناول مفهوم الفعل الإنساني والذي انبنى عند المعتزلة على مفهوم جديد لقدرة الإنسان واقتداره، حيث انعكس ذلك علميا في مختلف الميادين التي تهتم الإنسان العربي المسلم المعاصر. أضف إلى ذلك أن تجربة ابن رشد العقلية والتي رفضتها أمته الإسلامية، تلقفتها في الحقيقة أمة غربية تحمست لها واستشفت مستقبلها من خلالها. هذا ما أكد عليه المستشرق أرنست رينان في منتصف القرن التاسع عشر ليحدث ضجة في الغرب ما يزال صداها يسمع إلى اليوم.

ما الذي نستفيده من المعتزلة اليوم ؟

عصرية هذا المذهب : إن البحث في مفهوم الكائن محصورا في الإنسان فقط هو السمة الأساسية التي يتميز بها الفكر المعاصر. وهذا ما أكد عليه المعتزلة في أبحاثهم حيث قرءوا الألوهية توحيدا وعدلا من منطلقات إنسانية. لقد نظرت الفلسفة الحديثة في الغرب (فلسفة عصر الأنوار) إلى الإنسان من حيث كونه "عقل وإرادة واقتدار". إنه فاعلية قصدية (Intentionnalité) تتجه نحو المطلق انطلاقا من تطلعات ترتد إلى ذات فاعلة لا إلى ذات متقبلة. انطلاقا من العقل ومن الفاعلية الإنسانية يتركز الإنسان في ذاته ويتعدى بذلك إلى حد المشاركة في فعل المطلق. بالمقابل فإن أساس مذهب المعتزلة قائم على التكليف أي على وحي موجه ولو كان إعلاما انطلاقا من مفهوم التكليف يوثق الاقتدار الإنساني وبموجبه يكون الإنسان قادرا على خلق أفعاله.

المنهجية : إنَّ المنهجية التي اعتمدها المعتزلة هي تنظير العلاقة بين الله والإنسان، وهذا ما يظهر نزعتهم الإنسانية التي تؤسس مفاهيم الألوهية من عدل وتوحيد على استقراء المقدمات مما هو متعارف عليه في الشاهد وقياس ذلك على الغائب. وتبدو العقلانية هنا في دمج معطيات التجربة الإنسانية وقوانين العقل في نسق واحد. فالعقل ينطلق من بديهيات لا تسبق التجربة وعلى أساسها يقيس الإنسان معقولية الواقع ومدى سكون نفسه إليه.

فالواقع يصبح معقولا عندما تحدث المطابقة وتسكن النفس. هذه هي القاعدة والعدل الإلهي لا بد من أن تبني مسائله على هذه المعقولية حيث تتسم بالكلية من جراء استنادها إلى البديهيات الأولية أساس كمال العقل وبالتجريبية من حيث استنادها إلى العلم التفصيلي الحاصل توليدا عن النظر. فللتجربة الإنسانية دور مهم في صياغة معقولية ما نراه في الشاهد وقياسا على ذلك ما هو في الغائب.

هذه المنهجية التي تعتمد المشاركة (بين الإنسان وخالقه) من وجه ما في كثير من الأمور هي التي تبرر كون الفعل الإلهي يجد مظهره في العقل الحاكم والإرادة الخلاقة على الصعيد الإنساني. إن هكذا منهجية تنطلق من التجربة الإنسانية المعاشة بالفعل هي التي اتسم بها الفكر الفلسفي الغربي المعاصر. هذا الفكر إن لم يلغ اللجوء إلى المطلق كما هي الحال مع فلاسفة الأنوار في الغرب أمثال Louis Lavelle لويس لافيل وهنري لوسين H. Lesenne وغيرهما، فهي اعتبرت التجربة الإنسانية إسهاما في الفعل الإلهي ومشاركة لله في فعله وفي خلقه وحتى في لاهوته. فالطابع الإنساني للفلسفة الغربية أعطى الكائن البشري كل ما كان الفكر الثيولوجي القديم يعطيه لله.

الإنسان فعل حرة : اعتبر المعتزلة أن حرية الاختيار هي جوهر الإنسان العاقل المفكر والمكلف وبدون هذه الحرية لا يصح تكليفه ولا يعود هناك فرق بين خطاب الإنسان العاقل وبين الجماد ولا فصل بين أمر

التسخير وبين أمر التكليف والمطلب (Poli) فمعيار إنسانية الكائن البشري هي الحرية العقلانية لأنه متى ذهب التخيير ذهب التمييز"

تنعكس هذه الحرية اطمئنانا نفسيا، فيها يتحرر الإنسان من كل القيود الخارجية إلهية كانت أم طبيعية ويجعل من ذاته أصلا لعلمها وعملها. فهو يقرر ما يحكم به عقله ويقدر ما تخصصه إرادته، الخلق الإرادي المنفذ لحكم العقل هو فعل الحرية الذي يميز الإنسان المكلف عن غيره من الكائنات.

لقد أرسى المعتزلة المسألة الخلقية على أساس الوجوب العقلي وما يحكم به من مخطورات وأمورات. إنه أمر نابع من أعماق الذات، من التقدير الإنساني، من فعل الحرية الذي يقتضيه العدل الإلهي.

الحرية هي حق طبيعي للإنساني تترتب من كونه مفكرا عاقلا، وهي حق إلهي له تترتب من كونه مكلفا، فالوحي والتكليف يقتضيان حرية الفكر والعمل وبهما يتبرران وبدونهما لا معنى لهما. إنهما يقتضيان فاعلية مختارة لا قدرية إجائية، لذلك لم يستطع المعتزلة أن يهضموا نظرية الجبر أبدا.

هذا التصور لمعنى الحرية الإنسانية هو ما آل إليه أيضا الفكر الغربي الحديث في معرض تساؤلاته عن القلق الذي يشعر به الإنسان تجاه كونه هذا الكون الذي يرتقي بالإرادة الإنسانية فوق المعطيات ليؤكد على أنيته، أنه إرادة خلق واختيار لا يمكن أن ينفصل عن الفاعلية الدينامية. فالحرية كما يقول هيدجر هي خلق منز (Polin) منها يتخطى الإنسان وينفي كل المعطيات والعقبات التي تعترضه.

المسألة الأخلاقية :

استأثر الجانب الخلقي باهتمام المعتزلة وطبع تفكيرهم بالطبع تفكيرهم بالطابع الإنساني حيث انصب اهتمامهم على فاعلية الفرد في وسطه الطبيعي ومدة قدرته على بلورة موقفه من هذا الوسط. فالأخلاق لم تكن معهم مبنية على مجموعة من المحظورات الشرعية، بل هي تجربة إنسانية ترتد إلى الذات الفاعلة العالمه والمريدة. فبالعقل ندرك كنه هذا الكون

وندرك الحسن الذاتي في الأفعال وبالإرادة تخصص ما نختار وبالقدرة نحقق ما نريد. هذه الأمور هي الأسس التي تحقق للإنسان توازنه الداخلي وعبرها يتخطى القلق الذي يساوره حول كونه مؤولا أم لا، وعن هذا الطابع الإنساني العقلاني تقرر عدة أمور :

(1) التركيز على الأنية الفاعلة للإنسان القادرة على خلق أفعالها وبالتالي اعتبار هذه العملية تعبيراً عن حقيقة الجوهر الإنساني. لقد تمّ الربط بين الفعل من جهة والعواقب المترتبة عليه من جهة ثانية حتى يتسنى لهم (أي المعتزلة) تعليق المسؤولية المباشرة عنه. وهذه النظرة هي نتيجة طبيعية حسب مذهبهم لديانة تؤمن بوجود الله على صورة متعالية بعيدة عن التأثير المباشر والدائم في مملكة الإنسان.

(2) لقد تأدى عن هذا المذهب في نهاية الأمر نظرة تفاؤلية إلى معنى الكون تردم تلك الهوة القائمة بين الخالق والمخلوق. لقد اعتبروا أن الله يخلق لغاية وأن وجه الحكمة من الخلق أن هو إلا منفعة البشر ورعاية الأصلح لهم "خلقني أيا لينفعني". جماع القول أن تحليل أصوليات الفكر الاعتزالي يدل على أنها تتضمن أصول فكر الأنوار الغربي على صعيد النظرة إلى الفاعلية الإنسانية. هذا ما حاولنا أن ننبّه العرب والمسلمين إليه اليوم لإحياء ما انطمس لديهم منذ أجيال.

ما الذي نستفيد من ابن رشد اليوم ؟

كثيرون هم الذين كتبوا عن ابن رشد وكثيرون هم الذين تحدثوا عنه في مناسبات تكريمية عديدة، وكثيرون أيضاً اختلفوا في تأويلاتهم لأفكاره. لا ضير في ذلك فأن كل فكر أصيل يحمل أكثر من تأويل وهو يبقى حاضراً أو يستحضر عندما نضمنه الرؤى التي تسبغها عليه فنحاول إعادته وقراءته على ضوء حاضرنّا. سادخل مباشرة في صلب القضية التي تطرح.

ما هي الإشكالية التي يفكر من داخلها ابن رشد عندما يتعرض لمسألة الدين والفلسفة ؟ وما هي القضية التي يريد إثباتها بعد تفكيك الإشكالية إلى أولياتها.

في الإشكالية : هناك علوم إسلامية (منها علم الكلام) انبثقت عن العلم الأصل والحق الذي هو القرآن، ما هي مشروعية انبائها ؟ وبالتالي إلى أي مدى تقارب أو تفارق هذا الأصل.

في القضية المنوي إثباتها : إذا ثبت عدم مشروعية هذا الإنبناء (من داخل العقيدة) فهناك علم آخر نسعى إلى تأسيس لمشروعيتها.

هذه الإشكالية المطروحة للتفكيك وتلك القضية المنوي إثباتها تجدان تبريرهما في التالي :

(1) هناك إقرار من ابن رشد بأنه يجب التأسيس لمعرفة إسلامية (بناء تاريخي) لا تخرج عن الأصل العام، وتبقى خصوصيتها (الخاص) في المفهوم لا في الما صدق بمعنى آخر أن الانطلاق من العقيدي (النص الديني) إلى المعرفي (علوم إسلامية-فكر ديني)، أي من الثابت الأزلي إلى المتحرك التاريخي يجب أن لا يقع فيه انفصال كما حصل الأمر مع العلوم الإسلامية وتحديدًا منها علم الكلام بل يجب أن ينبني على الاتصال وأن يرتد إلى الأصل دائما ارتداديا ما هويا أحديا.

(2) عمل ابن رشد جاهدا على إيجاد تأسيسات عقيدية (النص الديني) لبنائه المعرفي (قراءته للنص الديني) أبرزها تلك التقابلات التي أقامها إيجابا بين النظر البرهاني وما يؤيده في النص القرآني. والمفهوم الأهم الذي استند إليه ابن رشد في هذا التأسيس هو مفهوم الاجتهاد/التأويل، وهو مفهوم معرفي لا عقيدي أنتجه وتواضع عليه فقهاء الأمة.

في تفكيك الإشكالية : وهي المرحلة الأولى والتي تقتضي أولا رد النتائج التي لزمّت عن الانبناء المعرفي للعلوم الإسلامية وتحديدًا لعلم الكلام. ثم يقتضي ذلك هدم ورد الآليات التي انبنت عليها هذه النتائج. (يذكرني ذلك بالمنهج السقراطي القائم على الهدم والتوليد) ففي النتائج رد ابن رشد معظم أدلة المتكلمين على وجود الله ومعظم ما قالوه في رفع مبدأ السببية الطبيعية، وما قالوه أيضا في تأويلاتهم التي أدت إلى تشتت ذهني

عند عامة البشر (إلحاد) وإلى تشتت عقيدي (تعدد الفرق) وتشتت اجتماعي (تفرق الأمة) ووتشتت سياسي (ضعف الخلافة وتعدد الإمارات) هذه التأويلات هي فاسدة، وقد أفست عقول الناس

وهي تقوم ثانيا على رد آليات إنبناء العلوم الإسلامية (آليات انبناء الفكر الديني الإسلامي) المتضمنة رد قياس الغائب على الشاهد واعتباره قياسا مبررا استعماله في الشرع على المستوى التبليغي الخطابي للجمهور، وهو حق له شرعيا لمعرفة بعض الأمور الغيبية كأحوال المعاد. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مفهوم الإجماع اليقيني والذي تعذر انعقاده في النظريات. ويبدو من كلام ابن رشد في هذا المجال أن هذا المفهوم لا يندرج في العلم العقدي، بل في الانبناء المعرفي الذي تواضع عليه الفقهاء والعلماء، لذلك يجوز خرقه ويجوز بالتالي اعتبار بعض التأسيسات التي نسبت إلى العقيدة وإلى كونها أصولا، إنبناءات معرفية يجب ردها وعدم التقيد بها. وعليه فإن ابن رشد يطرح هنا نسبية الانبناءات المعرفية التي لزمتم عن العلوم الإسلامية وبالتالي عدم إسنادها عقيدا والركون إليها.

في بناء القضية :

حاول ابن رشد في بناء قضيته أن يتحرك من داخل البنية العقيدية لإعادة تصحيح ما انحرف مع العلوم الإسلامية التي أنتجها الفقهاء وعلماء الكلام. لقد أقام ذلك على تقابلات ثنائية حاول خلالها أن يؤسس لاتصال قوي بين العقيدي (النص القرآني) والمعرفي (القضية التي يريد إثباتها وهي تكمن في النزعة العقلية التي يقرأ من خلالها النص الديني). ومن التقابلات التي أقامها ذلك التقابل (انفصالي) بين الأصل / البدعة، أي بين العلم الحق (القرآن) وبين البدعة (علم الكلام). لقد رد ابن رشد تلك البدع (العلوم الإسلامية) بنتائجها وآلياتها وأسقطها مجاله التداولي داخل العقيدة.

ومن التقابلات أيضا التي انبنت على الاتصال هي تقابل الظاهر بالباطن. ولا يكون حل إلا برد هذا الظاهر إلى ذلك الباطن ضمن بنية معرفية واحدة لكم بألية (برهان) تحتاج إلى تشريع عقيدي ما.

انطلاقاً من كل هذه التقابلات انبنت القضية عند ابن رشد على نظرة ثاقبة ورائية تضمنت في ثناياها هما معرفيا يحاول أن يشرعن لمنهجية جديدة. هذه المنهجية الجديدة تؤسس لشرعنة النظر العقلي القائم على اعتبار النظر أولاً في الموجود العيني (المصنوعات) والذي هو أول في المعرفة، ثم يستتبع ذلك نظراً في الصانع الذي هو ثاني في المعرفة أول في الوجود. إذن ابن رشد يؤسس لمنهجية تفصل بين الرتبة في الوجود والرتبة في المعرفة. وهو ما حاول أن يجد له تأسيساً عقيدياً في النص القرآني (فاعتبروا يا أولى الأبصار) الأولوية في النظر هي للمجودات، أي لأولوية الانطلاق من الفعل : (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض).

هل اكتمل بناء القضية عقيدياً عند ابن رشد ؟ هل يعني أن هذا البناء المنهجي الذي أرساه يتداخل بنيوياً مع العقيدة ؟ بتعبير آخر هل عقلانية ابن رشد مبررة شرعاً ؟ يبدو أن مفهوم التأويل ومفهوم تقابل الباطن والظاهر قد ساهما في حل هذا الإشكال.

يعتبر ابن رشد أن مفهوم التأويل ليس مفهوماً عقيدياً وبالتالي هو يندرج ضمن معرفية ما أنشأها الفقهاء وعلماء الأصول. لكنه ومع إقراره بذلك حاول أن يخرج من هذا البناء المعرفي ليدخله في بنية العقيدة واضعاً له ضوابط ومحددات معرفية. فالآيات القرآنية عنده يفسر بعضها البعض ففي "ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد (فصل المقال). هذه النظرة العقيدية لمفهوم التأويل قابلها تلازم مع ترتيب معين لمراتب التصديق والفهم عند الناس وهذا ما عبرت عنه الشريعة بالقول "وجادلهم بالتتي هي احسن" فعلى ثوابت عقيدته، وعلى مراتب التصديق عند الناس، حاول ابن رشد أن يكمل بناء قضيته المعرفية الجديدة والتي تحاول أن تركز إلى الأصل وإلى أحدية الحق العقيدية بمقابل التلازم المعرفي.

في الختام نحن أمام تجربتين رائدتين من بين مختلف تجارب السلف يمكن لهما أن تضيئاً الطريق أمام منطلقات جديدة. نحن لا نزال نصر على تردد ذلك رغم أن الذين يسمعون هم قلة.

